

# Il concetto di sublimazione da Freud a Jung

**Luigi Aurigemma, Parigi**

In una lettera del 2 maggio 1897 Freud comunicava al suo amico Wilhelm Fliess di essere giunto ad una « esatta nozione della struttura dell'isteria », ed alludeva alla parte che nell'isteria spetta alle « sublimazioni » (1). Se non faccio errore, è questa la prima volta che il termine appare sotto la sua penna; senza spiegazioni, del resto, quanto alla sua genesi ed al suo significato.

Freud aveva compiuto proprio in quei giorni i quarantun'anni. I suoi *Studi sull'isteria* scritti in comune con Breuer erano stati pubblicati due anni prima. Il suo pensiero era in pieno fermento; nell'ottobre di quello stesso anno 1897, difatti, egli perveniva ad una più precisa definizione delle sue ipotesi sul complesso di Edipo, che gli si rivelava come il nocciolo di ogni nevrosi (2). Ma il termine di *Sublimierung* comparirà in un testo importante di Freud solo qualche anno più tardi, nel 1901, e precisamente nel ma-

(1) S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, traduzione di Anna Maria Massimello, Torino, Boringhieri, 1986, p. 270.

(2) S. Freud, « Autobiografia » (1924), in *Opere 1924-1929*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 123.

\* Il presente articolo riproduce il testo di una conferenza tenuta a Milano il 16 aprile 1987 nella sede dell'« Istituto Francesco Caracciolo ».

noscritto del celebre caso clinico di Dora (3). A partire da quel momento esso viene a far parte del linguaggio freudiano, abbracciando un meccanismo di immensa portata poiché, come preciserò in queste pagine, il termine non concerne affatto soltanto la clinica delle nevrosi ma tocca, altrettanto sostanzialmente, la genesi del mondo propriamente umano della civiltà nelle sue forme più diverse.

Appare evidente da quanto precede che, prima ancora di cercare di definire le formulazioni teoriche all'interno delle quali Freud si è servito di questo termine, importa delimitarne il valore semantico, vale a dire il significato e la carica affettiva che lo accompagnavano nell'universo linguistico al quale Freud apparteneva e nel quale egli cercava un vocabolario per quanto possibile adatto alla formulazione delle sue osservazioni e dei suoi tentativi di teorizzazione. Ciò permetterà di comprendere meglio a quali grandi e universali interrogativi impliciti intendeva rispondere il termine scelto, e di valutare meglio l'adeguatezza — o l'inadeguatezza — della risposta avanzata dalla metapsicologia freudiana che vi fa ricorso. Molto rapidamente ma senza eccessiva inesattezza si può dire che dall'etimologia del latino tardo *sublimis*, *sublimus*, e cioè *sub limina*, « vicino al soglio », sottinteso « più alto » dunque « spiritualmente elevatissimo », « straordinariamente nobile », « prezioso », e dal suo valore nell'Alchimia che lo introdusse nella lingua tedesca nel corso del XVI secolo, il termine riceve fondamentalmente una doppia valenza: da un lato quella della « estrema elevatezza », e dall'altro quella d'un « dinamismo di trasformazione ». Nel suo primo valore, quello dello stato d'elevazione, il termine *sublim* e gli altri della stessa famiglia appartengono soprattutto alla lingua letteraria ed estetica: è il caso per esempio in Kant, che distingue dal bello, *schón*, fatto di misura e di armonia, il *sublim*, sublime, in cui la grandezza e la potenza smisurate evocano l'infinito: l'immensità dei cieli o l'oceano in tempesta aiutano davvero il sentimento ad afferrare l'infinito della natura ed introducono

(3) Nella corrispondenza con Fliess Freud dava allora a questo manoscritto il titolo di *Sogno e isteria*, sostituito nel 1905, al momento della pubblicazione, da quello di *Frammento di una analisi d'isteria*.

nella sublimità divina. Schiller, i Romantici, Schopenhauer, prolungano e rendono abituale il significato di « estrema elevatezza » associato al detto termine.

D'altra parte dal suo uso nell'alchimia il termine *Sublimierung* eredita l'altro suo valore, e cioè quello d'un dinamismo, d'un passaggio da uno stato ad un altro, da un livello ad un altro, nel senso di una trasformazione purificatrice. E con la nascita della scienza chimica viene chiamata *Sublimation*, sublimazione, con termine formato dalla stessa radice, una particolare operazione di trasformazione, un'operazione che, per riscaldamento, vaporizza, volatilizza certe sostanze solide, e poi, per raffreddamento, le raccoglie in forma di nuovo solida, e purificata.

Ben si vede quindi come, attraverso i secoli, la radice latina abbia trasmesso a questo termine da un lato il valore di « elevatezza grandissima », dall'altro quello di « processo di trasformazione ». Con questi significati Freud, ottimo conoscitore del tedesco, e pienamente cosciente delle sue proprie scelte linguistiche, eredita e sceglie il termine *Sublimierung* per farne una delle chiavi della sua spiegazione dell'uomo.

Perché di questo si tratta, e fin dalla giovinezza a questo Freud si sente votato, anche se, col tempo, le vie attraverso le quali egli conta di raggiungere il suo scopo sono mutate radicalmente. Si legga, ad esempio, quel che Freud scriveva a Fliess il 2 aprile 1896, un anno prima che il termine *Sublimierung* facesse la sua apparizione nella lettera più su citata (4) : «Da giovane non ero animato da altro desiderio che non fosse quello della conoscenza filosofica, e ora, nel mio passare dalla medicina alla psicologia, quel desiderio si sta avverando ». Naturalmente, Freud voleva riferirsi alla psicologia di cui era il padre fondatore, una psicologia che contiene in se stessa e si sforza di portare alla luce e di ordinare in una struttura coerente tutti i meccanismi e i moventi, consci e inconsci, dell'esperienza; una psicologia che, in altre parole, può riuscire a rendere conto dei comportamenti e delle realizzazioni

(4) S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, op. cit., pp. 210-211.

che costruiscono il mondo dell'uomo: forma nuova di conoscenza, « Terra Promessa » verso la quale. come un nuovo Mosè, egli gettava un primo sguardo; ch'egli voleva libera da ogni illusione *metafisica*, nel senso aristotelico del termine, e che per questo appunto, come tutti sanno, chiamava *metapsicologia*. Al fine del presente articolo, ed in primo luogo per affrontare l'analisi della « sublimazione » con una percezione chiara del terreno sul quale il termine *Sublimierung* è utilizzato da Freud, è necessario e sufficiente ricordare, oltre al valore semantico del termine (ed è quel che ho fatto fin qui) anche un altro elemento capitale: ed è che la conoscenza nuova alla quale allude la citata lettera a Fliess, la nascente « psicologia del profondo » cioè, si alimenta, nei suoi fondamenti filosofici, della reazione positivista (5) all'idealismo postkantiano e hegeliano, assai diffusa negli ambienti scientifici tedeschi; e della concezione « energetistica » particolare a questi decenni della fine del XIX secolo e degli inizi del XX, una concezione *quantitativa* dell'energia, che non tanto aspira a definirne la natura ultima quanto piuttosto a riconoscere le forme che questo substrato insondabile assume nel vivente, e cioè le forze quantificabili, mobili e d'intensità variabile, che costituiscono l'universo delle pulsioni; e considera oggetto del suo studio i loro valori, i loro conflitti e le loro trasformazioni.

Ed è appunto al momento in cui Freud teorizza l'enorme peso dell'istinto sessuale nella strutturazione della psiche fondandovi l'ipotesi del complesso di Edipo, che alla sua metapsicologia si pone il problema della singolarità unica dell'uomo nel mondo animale. La singolarità cioè della sua capacità di parola, di creazione artistica, di un'attività di coscienza riflessiva, e così via; in una parola, la singolarità della sua attitudine a creare civiltà. Infatti, se il mondo delle pulsioni è davvero la realtà originale, di cui gli accadeva di scoprire e scomporre i potentissimi meccanismi, come può emergere l'uomo creatore di civiltà? La coscienza dall'infinita complessità del mondo della cultura, la finezza del suo gusto artistico

(5) Più che con riferimento ad una corrente filosofica e scientifica precisa nel presente articolo questo termine viene impiegato per indicare un atteggiamento mentale e un metodo assai largamente diffusi in quei decenni, e che privilegia largamente l'osservazione e lo studio dei fenomeni naturali e delle leggi che li governano. L'importanza e la grandissima fecondità scientifica di quel metodo, di cui anche Jung si è nutrito, sono fuori discussione. In queste pagine io mi riferisco piuttosto all'incapacità propria a tale corrente filosofico-scientifica di tener conto di *tutte* le dimensioni del reale, e di superare così un materialismo più o meno fondamentale e più o meno confessato.

ed in particolare letterario, il senso dell'elevazione collettiva che la vita sociale implica, per non dire la sua stessa integrità scientifica, non potevano certo permettergli di trascurare il problema.

La risposta che Freud ha proposto passa appunto per il concetto e il termine di « sublimazione ». E quale che possa essere la nostra vantazione di una tale risposta, la carica semantica del termine, che ho cercato di definire, così ricca di elevatezza e di dinamismo di trasformazione, mostra a qual punto la scelta fattane da Freud nasca dal desiderio di rispettare i valori evocati di civiltà, che, a suo giudizio, sarebbe possibile comprendere, come meglio vedremo, a partire dai meccanismi psichici della sublimazione stessa.

È dunque opportuno prendere in considerazione con maggior precisione le implicazioni, le coerenze, le deficienze della risposta di Freud; ed esaminare come essa si articoli in rapporto alla risposta che a sua volta Jung, servendosi dello stesso termine, ha cercato di portare a questi problemi, che sempre di nuovo ci pone la complessità della condizione umana, tra istinti e cultura.

E prima di tutto una constatazione: Freud non ha consacrato alla sublimazione nessun testo di una qualche ampiezza. Certo, da una lettera di Freud a Jung del 12 febbraio 1911 (6) apprendiamo che egli pensava ad una « grande sintesi » delle sue scoperte e teorie; e da Ernst Jones (7) sappiamo che, qualche anno dopo, Freud aveva informato i suoi fedeli del suo progetto di concentrare tale « grande sintesi » in dodici scritti teorici (di cui effettivamente cominciò la stesura il 15 marzo 1915) che avrebbero costituito una « Introduzione alla metapsicologia ». Ma Jones ci dice anche che di questo gruppo di scritti programmati cinque soltanto videro la luce, e che gli altri sette (8) — tra i quali probabilmente un lavoro sulla sublimazione che sarebbe stato terminato ai primi di agosto dello stesso anno — andarono dispersi, o furono distrutti dallo stesso Freud, che non vi fece mai più allusione: dal che mi pare legittimo dedurre che egli non ne fosse pienamente soddisfatto. E ancor

(6) S. Freud, « Lettera a Jung del 12 febbraio 1911 », in *Lettere tra Freud e Jung*, traduzione di Mazzino Montinari e Silvano Daniele, Torino, Boringhieri, 1974, p. 420. W. McGuire, curatore del carteggio, giudica probabile (v. *Ibidem*, n. 2) una allusione al lavoro preparatorio di *Totem e Tabù*, che Freud cominciò a scrivere nell'estate 1911. Per parte mia trovo più convincente l'ipotesi formulata da Jones nel passo cit. alla n. 7.

(7) E. Jones, *Vita e opere di Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1962, vol. 2°, pp. 231-232.

(8) 1 cinque saggi pubbli-

più, se ai testi di Freud va riconosciuta la più grande coerenza per quello che affermano della natura libidica delle energie che la sublimazione trasforma, va aggiunto tuttavia ch'essi rivelano qualche esitazione nella definizione del campo proprio a questo fenomeno psichico capitale, ed esitazioni altrettanto notevoli nella definizione dei meccanismi del suo funzionamento. I testi freudiani insomma, proprio su questo punto in cui la dottrina delle nevrosi viene a contatto con la più generale concezione della condizione umana, sembrano mancare della precisione indispensabile affinché la dottrina ch'essi propongono ci appaia scientificamente plausibile.

Ecco dunque un primo interrogativo: quali qualità psichiche e quali attività proprie all'uomo possono essere più precisamente messe in rapporto con la sublimazione? Freud risponde: « Ciascuno di noi oltrepassa di un breve tratto nella sua vita sessuale, in una direzione o in un'altra, i ristretti confini della normalità. Le perversioni non sono né bestialità né degenerazioni nel senso passionale della parola. Esse costituiscono lo sviluppo di germi, tutti contenuti nella disposizione sessuale indifferenziata del bambino, la cui repressione o volgimento verso fini asessuali più alti — la ' sublimazione ' — è destinata a fornire le energie per *gran parte dei nostri contributi alla civiltà* » (9). La definizione dei fini della sublimazione in questo passo del già citato caso clinico di Dora è nel contempo vaga e ampia. Ed altrettanto ampia e vaga essa resta nel riferimento alla sublimazione formulato da Freud nel corso di una delle conferenze (la quinta) pronunciate a Worcester (Mass.) nel settembre 1909 durante il viaggio negli USA in compagnia di Jung e di Ferenczi: « Le componenti della pulsione sessuale si distinguono precisamente per la capacità di sublimazione, di permuta della loro meta sessuale con una meta più lontana e di maggiore valore sociale. Dobbiamo probabilmente ai contributi di energia resi così disponibili per le nostre prestazioni psichiche *le acquisizioni più elevate della civiltà* » (10). Altro esempio: nel 1910, in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da*

cati sono: *Pulsioni e loro destini, La rimozione, L'inconscio, Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno. Lutto e melanconia*. I sette dispersi trattavano (sicuramente) la coscienza, *L'angoscia, La isteria di conversione. Sintesi generale delle nevrosi di traslazione*; e probabilmente *Il processo di proiezione, Il processo di sublimazione*.

(9) S. Freud, « Frammento di un'analisi d'isteria » (1905), in *Opere 1900-1905*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 341. Il corsivo è dell'Autore.

(10) S. Freud, « Cinque conferenze sulla psicoanalisi » (1909), in *Opere*

1909-1912, Torino, Boringhieri, 1974, pp. 171-172. Il corsivo è dell'Autore.

*Vinci*, il fatto che nella personalità di Leonardo l'atrofia sessuale coincide con una straordinaria passione di sapere è considerato da Freud come un caso esemplare di sublimazione riuscita. In Leonardo — egli scrive — « la libido (...) si sottrae al destino della rimozione nella misura in cui sin dall'infanzia si sublima in brama di sapere e si aggiunge, rafforzandola, alla vigorosa pulsione di ricerca » (11).

(11) S. Freud, « Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci » (1910), in *Opere 1909-1912*, op. cit., pp. 226-227.

L'indefinitezza di questi primi testi quanto all'ambito in cui si attuano le sublimazioni si trova confermata, più o meno negli stessi termini, ogni volta, si può dire, che Freud tenta di conciliare la fede nelle sue proprie scoperte dei meccanismi che governano le pulsioni con la viva coscienza della realtà di un mondo di cultura. Ma nel corso degli anni egli venne in realtà definendo con crescente chiarezza i territori immensi sui quali regna la sublimazione. Così nel 1914 in *Per la storia del movimento psicoanalitico* Freud scrive (12): « Seguendo nei particolari (...) il processo per cui il materiale delle rappresentazioni sessuali, nell'ambito del complesso familiare e della scelta d'oggetto incestuosa, viene utilizzato per rappresentare i più alti interessi etici e religiosi degli uomini, Jung e i suoi seguaci hanno illuminato un importante caso della sublimazione delle forze pulsionali erotiche e dalla loro trasformazione in aspirazioni che erotiche non sono più ». È dunque, questa volta, l'intero universo delle religioni e delle leggi morali ad essere considerato il frutto della sublimazione della condizione familiare e del dramma edipico. In *// disagio della civiltà* (1929) sono « le attività scientifiche, artistiche, ideologiche » (13) nel loro complesso a venir dedotte dalla sublimazione delle pulsioni; mentre in questa stessa prospettiva secondo la quale, pur riconoscendo la realtà di un mondo « più elevato », « di maggior valore sociale » di quello delle pulsioni, Freud lo deduce pur sempre dal mondo pulsionale in quanto « prodotto sublimato », il testo che si spinge più innanzi nel riconoscimento del valore essenziale della sublimazione nella struttura psichica si trova, a mio giudizio, in *L'io e l'Es* del 1922: « Se questa energia sposta-

(12) S. Freud, « Per la storia del movimento psicoanalitico » (1914), in *Opere 1912-1914*, Torino, Boringhieri, 1975, p. 433.

(13) S. Freud, « Il disagio della civiltà » (1919), in *Opere 1909-1912*, op. cit., p. 587.

bile è libido desessualizzata — scrive infatti Freud — essa può anche esser definita energia *sublimata* (...) Se includiamo in questi spostamenti anche i processi di pensiero, intesi nel loro più ampio significato, pure il lavoro intellettuale risulterebbe sostenuto dalla sublimazione di forze motrici erotiche » (14). Il pensiero in se stesso, a monte dell'una o dell'altra sua manifestazione creatrice, è dunque indicato qui da Freud come il prodotto della sublimazione, e quindi dedotto dalla pulsione.

(14) S. Freud, « L'Io e l'Es » (1922), in *Opere 1917-1923*, Torino, Boringhieri, 1977, p. 507.

Simili affermazioni sono evidentemente impregnate di filosofia positivista. Certo, più su ho detto che la scelta da parte di Freud del termine *Sublimierung* col suo implicito valore di elevazione testimonia di una certa coscienza della difficoltà che rappresenta l'affermazione positivista di una origine pulsionale del pensiero in se stesso, e, di conseguenza, di tutto quanto costituisce il mondo della civiltà — il diritto, l'arte, la religione e così via. Ma la coscienza della difficoltà e, quasi a controbilanciarla, la scelta del termine *Sublimierung* non bastano, evidentemente, a risolvere il problema. Ecco dunque un nuovo interrogativo: in qual modo, per mezzo di quale meccanismo, si opera secondo Freud la trasformazione della libido sessuale in pensiero, in civiltà? Interrogativo quanto mai importante, al quale a buon diritto attendiamo una risposta esauriente.

Una lettura attenta dei testi di Freud, tuttavia, non può che deludere la nostra attesa, in quanto essi sembrano proporre rapidi schizzi d'interpretazione piuttosto che una teoria ben strutturata. Freud infatti ha proposto, nelle grandi linee, due diverse spiegazioni possibili del meccanismo di sublimazione.

Della prima troviamo un riassunto semplice e chiaro nel corso del secondo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905 (15). Noi constatiamo, scrive Freud, l'esistenza di correlazioni tra le funzioni erogene e certi organi e funzioni corporali, correlazioni siffatte che le turbe erogene « si appoggiano » sul comportamento di quegli organi, e viceversa. Costatiamo in tal modo l'attitudine propria alla libido a spostare la

(15) S. Freud, «Tre saggi sulla teoria sessuale N (1905), in *Opere 1900-1905 op. cit.*, pp. 484-513. |



(16) *Ibidem*, p. 513.

(17) *Ibidem*, p. 489.

sua azione, per vie ancora poco note e ch'essa probabilmente può percorrere nei due sensi, dal sessuale al non sessuale e dal non sessuale al sessuale. L'esistenza di questa capacità libidinale di trasformazione ci autorizza a formare, parallelamente, l'ipotesi che durante la fase infantile di latenza e in condizioni di buon funzionamento organico per queste vie debba « compiersi l'attrazione delle forze pulsionali sessuali verso mète diverse da quelle sessuali, dunque la sublimazione della sessualità » (16). E tanto più facilmente possiamo comprendere la possibilità di una simile traslazione sublimatrice se ammettiamo — e tale è l'ipotesi di Freud — che (17) « i moti sessuali di questi anni d'infanzia possano essere inutilizzabili in quanto le funzioni procreative sono rimandate, e questo è il carattere principale del periodo di latenza »; e se, d'altra parte, ammettiamo che i moti sessuali dell'infanzia siano in sé perversi, cioè derivino da zone erogene e siano sorretti da pulsioni che, vista la direzione dello sviluppo individuale, potrebbero soltanto provocare sensazioni di dispiacere; e sarebbe questa la ragione per cui essi « risvegliano forze psichiche contrarie (moti di reazione), che costituiscono, per una attiva repressione di tale dispiacere, degli argini psichici, e cioè il disgusto, il pudore e la morale »: delle reazioni psichiche che, appunto, permettono l'affermarsi della sublimazione. Ma la conclusione di Freud, al momento stesso in cui propone questo primo tentativo di spiegazione del meccanismo della sublimazione, è più che prudente, e quasi una imbarazzata confessione d'ignoranza: « Dobbiamo concludere confessando di conoscere ancora molto poco di sicuro » in merito (18).

(18) *Ibidem*, p. 513.

Scrivo più su che, per teorizzare il meccanismo della sublimazione, Freud ha formulato egualmente una seconda ipotesi, che parte dalla valorizzazione dell'Io in quanto istanza psichica capace di trasformare, desessualizzandola, l'energia sessuale in energia disponibile per essere investita in un'attività diversa, sublimata, dunque caratterizzata dalle qualità elevate che ho lungamente evocate fin qui. « A una

considerazione più approfondita — egli scrive infatti in *L'io e l'Es*(19) — si pone l'importante quesito se in via generale ogni sublimazione non si produca *proprio a mezzo dell'io: il quale dapprima trasformerebbe la libido oggettuale in libido narcisistica, per poi* indicare eventualmente a quest'ultima un'altra mèta: una mèta appunto apprezzata socialmente, un'attività o un'opera di sublimazione.

(19) S. Freud, *L'io e l'Es*, op. cit., p. 483. 1

Come si vede, questa seconda ipotesi è formulata in qualche rigo; e, come giusto, al condizionale: nel presentarla, evidentemente, Freud resta quanto mai prudente, così com'era stato presentato la prima. E poiché un'attenta lettura non permette di trovare nella sua intera opera nulla che possa illuminarci sulla natura della sublimazione altrimenti e più precisamente di quanto non possano fare le due ipotesi citate, siamo costretti a constatare che assai fragili sono i pilastri sui quali poggia il tentativo freudiano di rendere comprensibile, a mezzo della sua argomentazione metapsicologica, sia il meccanismo clinico della guarigione psichica individuale, sia — sul piano della storia collettiva — immense zone della realtà: e cioè il mondo delle opere civili, religiose, artistiche o poetiche, in una parola, la *realtà spirituale*.

Occorre tuttavia aggiungere, per essere del tutto esaurienti quanto alla posizione freudiana, che lo stesso Freud, a dire il vero, ha talvolta attenuata la sua certezza della presenza nella psiche d'una attitudine naturale alla sublimazione, e sottolineato come essa non sia uniformemente distribuita tra gli uomini. Così se in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (20) egli afferma che « l'osservazione della vita quotidiana degli uomini ci dimostra che *ai più* riesce di deviare parti molto considerevoli delle loro forze pulsionali verso l'attività professionale » appunto per via della capacità di sublimazione, altrove (21) egli attenua questa affermazione scrivendo che « l'attitudine alla sublimazione è soggetta alle più grandi oscillazioni individuali », rivelandosi tuttavia, in complesso, più spiccata nell'uomo che nella donna; opinione, quest'ultima, che riprende le riserve già espresse, quanto alla capacità femminile di sublimazione, ne

(20) S. Freud, « Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci », op. cit. p. 224. Il corsivo è dell'Autore.

(21) S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, op. cit., p. 224. Il corsivo è dell'Autore.

(22) S. Freud, *Il disagio della civiltà*, op. cit., p. 593.

// *disagio della civiltà* (22): « Il lavoro civile è divenuto sempre più cosa di pertinenza maschile, 'un dovere sempre più difficile, che obbliga a sublimazioni pulsionali a cui le donne sono piuttosto impari ». E ancora altrove, nel *Compendio di psicoanalisi* del 1938, dunque all'estremo limite della sua vita, scrivendo che per la riuscita dell'analisi « molto importante è la capacità della persona di sublimare le pulsioni » (23), Freud confessa che la sua arte è sottoposta alla presenza di questo dono del cielo, che non è dato uniformemente, e di cui ne l'analista ne l'analizzato possono disporre liberamente.

(23) S. Freud, « Compendio di psicoanalisi » (1938), in *Opere 1930-1938*, op. cit., p. 608.

Tuttavia, sostanzialmente, la sublimazione resta senza dubbio alcuno per Freud il meccanismo naturale e involontario della trasformazione della libido in opere di civiltà; e questo anche quando egli sembra riconoscere la grande importanza dell'educazione e delle costrizioni proprie al contatto sociale. Si veda il secondo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* già citati (24): « Durante questo periodo di latenza (...) vengono costruite quelle potenze psichiche che più tardi si presentano come ostacoli alla pulsione sessuale (...) Nel bambino civile si ha l'impressione che la costruzione di questi argini sia l'opera dell'educazione, e certamente l'educazione vi contribuisce molto. In realtà questo sviluppo è *condizionato organicamente, fissato ereditariamente*, e può talvolta verificarsi senza alcun aiuto dell'educazione. L'educazione rimane in tutto e per tutto nella sfera che le è propria se si limita a *favorire ciò che è organicamente predeterminato e a dargli un'impronta un po' più netta e profonda* ». Più ancora, si rifletta al modo in cui si articola il pensiero di Freud sulla natura del contratto sociale. Gli esegeti freudiani hanno costantemente messo in risalto il pessimismo della teoria freudiana della società, risalendo a Hobbes e ai moralisti del XVII e XVIII secolo: « Se la civiltà impone sacrifici tanto grandi non solo alla sessualità ma anche alla aggressività dell'uomo » — scrive Freud (25) — « allora intendiamo meglio perché l'uomo stenti a trovare in essa la sua felicità. Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, perché ignorava qualsiasi re-

(24) S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, op. cit., p. 488. Il corsivo è dell'Autore.

(25) S. Freud, *Il disagio della civiltà*, op. cit., p. 602.

strizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza ». La restrizione della libertà del primitivo, imposta dall'*organizzazione sociale*, sarebbe il prezzo di una maggiore sicurezza: la sublimazione sociale avrebbe bisogno, per realizzarsi, del sacrificio volontario, cosciente, doloroso. E tuttavia si leggano, in un altro passo dello stesso saggio freudiano, le riflessioni che seguono (26): «A questo punto non può mancare di colpirci l'analogia tra il processo d'incivilimento e l'evoluzione libidica del singolo... La sublimazione pulsionale è un segno che contraddistingue particolarmente il processo d'incivilimento; essa fa sì che alcune attività psichiche assai elevate — le attività scientifiche, artistiche, ideologiche — assumano una parte così importante nella vita civile. *Cedendo alla prima impressione*, saremmo tentati di dire che la sublimazione è un destino *forzatamente imposto alle pulsioni dalla civiltà. Ma sarà meglio riflettere su ciò un po' più a lungo* ». Dietro questa prudenza si fa luce, una volta ancora, la magia della sublimazione che si fa da sola. L'evoluzione individuale, così come l'opera creatrice della civiltà, appaiono essere il segno d'un destino d'elevazione, dono che fa all'uomo una Natura benevola, e che si realizza per mezzo d'un meccanismo interamente sconosciuto, al fine della trasformazione delle energie pulsionali in pensiero, e quindi in storia.

(26) *Ibidem*, p. 587. Il corsivo è dell'Autore.

La fragilità di una simile concezione della sublimazione, meccanismo essenziale, per Freud, dell'organizzazione psichica, è al centro delle critiche di Jung nei confronti di colui che per un tempo lo ha considerato come il suo Delfino, e che tuttavia egli non ha mai davvero considerato, per parte sua, come Maestro. Se, nei primi tempi, l'adesione comune ad un certo metodo scientifico li ha tenuti legati, presto è intervenuta la separazione; e i testi in cui Jung riprende e fa sua la dottrina freudiana della sublimazione pulsionale non sono più di due o tre, e non vanno oltre il 1909. Alludendo a quegli anni prima

(27) S. Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, op. cit., p. 437.

(28) S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, op. cit., p. 204.

(29) *Ibidem*, p. 205.

(30) S. Freud, *Autobiografia*, op. cit., p. 123.

della separazione, nel già citato *Per la storia del movimento psicoanalitico* del 1914, in un moto di delusione e d'irritazione Freud li definisce (27) « l'epoca che ha preceduto l'illuminazione » di Jung. D'« illu-minazione » certo non si tratta, quanto meno nel senso peggiorativo che l'intenzione sarcastica di Freud attribuisce al termine. Diremo, più giustamente, che con le *Wandlungen und Symbole der Libido* (Trasformazioni e simboli della libido) del 1911-12 (l'opera alla quale Freud allude) Jung ha gettato le basi della sua propria concezione della struttura e del funzionamento della psiche, quale egli ha poi definite con maggior precisione più o meno nei due decenni successivi; e che l'opera comporta già, nei confronti delle prospettive freudiane, innovazioni sufficientemente profonde per implicare egualmente una trasformazione radicale del concetto di sublimazione. Per accennare subito al nocciolo di tale trasformazione, che esamineremo più particolareggiatamente in questa seconda parte del presente articolo, dirò che Jung oppone riserve nel contempo essenziali, esplicite e ripetute al convincimento di Freud che una pulsione, una di « quelle entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza » — com'egli le ha definite (28) — possa giungere tramite la sublimazione ad « un certo tipo di modificazione della mèta e di cambiamento dell'oggetto, in cui entrano in considerazione i nostri valori sociali » (29); possa cioè giungere ad un mutamento *qualitativo* a tal punto profondo da esserne trasformata in realtà spirituale. Un tale convincimento, che alimenta tutto il suo discorso. Freud *nell'Autobiografia* del 1924 l'aveva sostenuto tramite un'analogia con quanto la scienza chimica prova: « Capitava a noi la stessa cosa che è capitata ai chimici», i quali hanno dimostrato che le grandi differenze qualitative sono riconducibili alle modificazioni quantitative che si verificano nelle diverse combinazioni e proporzioni degli elementi stessi » (30). È proprio questo richiamo analogico alla chimica ad essere respinto, e col più grande vigore, da Jung. Già certi alchimisti — che non sono quelli ch'egli ammira — avevano ragionato

in quello stesso modo. « La sublimazione » — scrive Jung in effetti (31) — « ha per Freud lo stesso valore del "trucco" per mezzo del quale certi alchimisti pensavano di poter cambiare ciò ch'è ignobile in ciò che è nobile, il cattivo in buono, l'inutile in utile. Gloria eterna onorerebbe chiunque conoscesse la maniera di raggiungere un tale scopo. Ma ahimè il segreto per trasformare così un'energia senza consumarne una quantità maggiore non è stato ancora scoperto dai fisici. Oggi come oggi, la sublimazione resta soltanto *soddisfazione di desiderio* ». Parole come queste permettono di comprendere perfettamente perché Jung abbia allargato il concetto freudiano di libido — manifestazione psichica della pulsione sessuale — a quello di fondamento energetico di tutte le qualità possibili, nella loro paradossale reciproca opposizione. Infatti soltanto se questa totalità perfettamente indefinita di qualità è concepita come lo stato tensionale di poli contrari e dunque nel contempo come materiale e spirituale, in altre parole soltanto se l'energia è considerata ad uno dei suoi poli come la fonte delle manifestazioni che chiamiamo materiali e istintive e all'altro polo come la fonte delle manifestazioni che chiamiamo spirituali, soltanto a questa condizione, dunque, è possibile risolvere il problema, altrimenti insormontabile, che rappresenta la realtà delle attività umane superiori, il pensiero, l'arte, la religione, la scienza, la terapia psichica e così via. Attività che non è in alcun modo legittimo pensare di poter dedurre dalle pulsioni per mezzo del « trucco » — per riprendere la parola di Jung — costituito dal fare appello ad una sublimazione trasformatrice: perché per quale inspiegabile magia diverrebbe possibile che una pulsione interamente legata al corpo — la libido sessuale — attraverso un meccanismo involontario, spontaneo, cambi mèta e oggetto, in un senso che va, come Freud riconosce e come implica il termine stesso di sublimazione, dal *meno* al più?

A molte riprese Jung ha ripetuto questa obiezione. Un solo esempio, semplice e chiaro. Lo tratto da *Psicoterapia e concezione del mondo*, del 1942-3 (32):

(31) C. G. Jung, « Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung » (1932), in *Gesammelte Werke*, vol. 15, Olten, Walter-Verlag, 1979, par. 53, pp. 47-8.

(32) C.G. Jung, -Psico-

terapia e concezione del mondo » (1943), in *Pratica della psicoterapia, Opere*, vol. 16, Torino, Boringhieri, 1981, pp. 88-89.

« Se si sopprime la rimozione » — scrive Jung — « l'istinto è liberato. Se è libero, vuoi vivere e realizzarsi a modo suo; ma allora la situazione diventa difficile, all'occasione intollerabile. Occorrerebbe perciò modificare o, come si suoi dire, ' sublimare ' l'istinto. Ma nessuno sa ben dire come questo possa accadere senza che si determini una nuova rimozione. Già l'espressione ' occorrerebbe ' rivela l'impotenza del terapeuta che ammette di aver esaurito le sue risorse. L'appello finale alla ragione sarebbe bellissimo se l'uomo fosse per natura un animale ragionevole; ma non lo è, al contrario è, a dir poco, irragionevole. Perciò spesso la ragione non basta a modificare l'istinto in modo ch'esso si adatti all'ordine razionale (...) Esistono sì risposte e soluzioni *di forza*, ma come principio e alla lunga non sono auspicabili ne soddisfacenti ».

Tutt'altra è, dunque, la convinzione di Jung. Ed essa è che il pensiero e le opere della civiltà, nel loro complesso, si possano comprendere solo se si ammette che l'uomo acceda, in qualche misura, ad una dimensione della realtà energetica che gli è specifica su questa terra, una dimensione *omousia* (e cioè della stessa essenza) di ogni altra energia (33) ma che si può concepire come una forma particolare di essa: la dimensione che, appunto, diciamo « spirituale », guardandoci per altro dal dare a questo termine un valore esclusivamente « positivo », ma piuttosto caratterizzandolo attraverso la sua specificità qualitativa « neghentropica » (34).

(33) C. G. Jung, « Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità » (1942-1948), in *Psicologia e Religione, Opere*, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 188-189.

(34) C. G. Jung, « L'energetica psichica » (1928), in *La dinamica dell'inconscio, Opere*, vol. 8, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 9-77. Si veda anche il mio « L'idea di Spirito nel pensiero di C. G. Jung », in *Rivista di psicologia analitica*, n. 32, 1985.

*Accorgersi* di questa dimensione e collegarvi il mondo del pensiero, della creazione artistica, della religione (con le sue due facce, divina e diabolica), della riflessione, così come il processo d'individuazione in quanto processo di riduzione delle opposte polarità, *accorgersene* e considerare ch'essa non può essere dedotta da una qualche realtà pulsionale che, a sua volta, ne costituirebbe la base, ecco quel che Freud nel suo *Per la storia del movimento psicoanalitico* già più volte citato ha chiamato, con desolazione irritata, l' « illuminazione » di Jung. Va invece detto, ben diversamente, che si tratta della maniera pro-

pria a Jung di riconoscere la globalità dei fattori dell'esperienza e della condizione umana, considerandoli irriducibili l'uno all'altro e cercandone l'armonizzazione, senza immaginare tra di essi — e questo è il limite storico di Freud — legami di dipendenza e derivazione causale, anche se si dia a quest'ultima il nome magico di sublimazione; legami di derivazione per i quali — ripetiamolo una volta ancora — le più grandi ricchezze dello spirito potrebbero essere dedotte dalle pulsioni sessuali o aggressive. L'originalità della psicologia analitica è insomma proprio di partire dall'evidenza della dimensione spirituale; e dal fatto che tale evidenza è in primo luogo l'esperienza interiore di una realtà *sui generis*. Ecco quel che andava subito ricordato affinché il concetto di sublimazione in Jung possa rivelarci la sua originalità in rapporto al concetto freudiano, e possa apparirci come un asse vero e proprio della sua concezione della psiche. Dobbiamo ora precisarne i contorni, prendendo in considerazione da un lato le conferme culturali che gli studi di Jung sull'Alchimia ne hanno apportato, e prendendo d'altro lato in considerazione le conseguenze capitali che ne derivano nella pratica terapeutica.

Poco più su ho citato le parole con le quali in un articolo del 1932 Jung aveva paragonato la sublimazione al « trucco » per mezzo del quale certi alchimisti « pensavano di poter cambiare ciò ch'è ignobile in ciò che è nobile, il cattivo in buono, l'inutile in utile » (35). Due anni dopo l'articolo venne ripubblicato in una raccolta di scritti junghiani, *Wirkiichkeit der Seele* (Realtà dell'anima) (36). In questa occasione lo scrittore tedesco Hermann Messe in una recensione dell'opera aveva reagito alle critiche rivolte da Jung a Freud, e aveva poi, dati i suoi rapporti personali con Jung, inviato a quest'ultimo il testo della sua replica. Vorrei, a questo punto, evocare la risposta di Jung a detta replica, in quanto essa mi pare poter aiutare a meglio comprendere l'argomentazione junghiana. « Le Sue osservazioni sulla sublimazione non mi rendono giustizia » — scrive Jung (37) — « Non ho criticato una tale idea per risentimento,

(35) C.G. Jung, *La dinamica dell'inconscio*, op. cit., p. 16.

(36) C.G. Jung, *Realtà dell'anima*, Torino, Boringhieri, 1970.

(37) C.G. Jung, *Briefe, Olfen*, Walter-Verlag, 1972,



p. 221. La lettera è in data 18 settembre 1934.

(38) Si veda la nota 24 del presente scritto.

ma a causa della mia vasta esperienza di quanto succede ai pazienti (ed anche ai terapeuti), i quali immancabilmente evitano la difficoltà e « sublimano », cioè, per dirla semplicemente, rimuovono. La *sublimatio* è parte dell' « Arte Regia », con la quale vien prodotto il vero Oro. Di questo Freud non sa proprio nulla, e anzi peggio, egli blocca ogni via che potrebbe condurre alla vera *sublimatio*; la quale è il contrario, o poco manca, di quel che Freud intende per sublimazione. La *sublimatio*, infatti, non è affatto un modo volontario e forzoso per canalizzare una pulsione in un campo d'utilizzazione improprio, bensì una *trasformazione alchemica*, per la quale sono necessari il *fuoco* e la nera *materia prima* ». Ecco dunque quel che la « vasta esperienza » ha insegnato a Jung; che cioè, nella concreta attività terapeutica, lo scatenamento spontaneo, dopo l'abreazione liberatrice, del meccanismo naturale e « condizionato organicamente » (38) della sublimazione, non si trova per nulla confermato. Di modo che, laddove la magia della sublimazione spontanea è supposta indurre nel soggetto in questione l'apparizione d'una attività superiore creatrice culturalmente, può invece e paradossalmente costatarsi per riprendere le sue parole — « un modo forzoso e volontario per canalizzare una pulsione in un campo d'utilizzazione improprio », cioè insomma una elevazione forzata, una « normalizzazione » nel senso di un adattamento alla morale, all'epos del proprio tempo. L'ipotesi della sublimazione che, una volta rimossi gli ostacoli, *si fa da sola*, rischia di condurre, nei fatti, ad una canalizzazione libidinale volontaria e all'imprigionamento in un adattamento forzoso, e non già, come si pretende, ad una creatività nuova.

In verità in queste righe di Jung il concetto freudiano di sublimazione appare presentato in modo eccessivamente rapido; non è, infatti, del tutto legittimo confondere l'esito insoddisfacente di un concetto insufficientemente elaborato con il significato stesso del concetto; Jung infatti non parla tanto nella suddetta sua critica di quel che Freud intende per sublimazione (come provano le mie diverse citazioni di

testi freudiani) quanto piuttosto dell'esito insoddisfacente cui il concetto stesso, per le sue insufficienze, si condanna. È in effetti innegabile che fin dalla sua *Introduzione al narcisismo* del 1914 Freud s'era preoccupato di ben distinguere (39) il concetto di sublimazione, che « descrive qualcosa che ha a che fare con la pulsione » da quello di « idealizzazione » che concerne « ciò che accade all'oggetto »; aggiungendo l'osservazione capitale che « non necessariamente chi ha rinunciato al proprio narcisismo per dedicarsi a un alto ideale dell'Io è per ciò stesso riuscito a sublimare le sue pulsioni libidiche », aggiungendo anzi che « la formazione di un ideale accresce le esigenze dell'Io e favorisce al massimo la rimozione ». Tutto ciò è esatto; sembra tuttavia potersi dire che quel che Jung vuole sottolineare, e sottolinea in termini in verità un po' troppo rapidi, è che nell'attività clinica egli constatava che la distinzione tra *sublimazione* e *idealizzazione*, chiara teoricamente per Freud, in concreto non si attuava affatto, il più delle volte: sicché invece di sboccare nella sublimazione, naturale e nel ripristino del libero flusso libidinale, il processo freudiano finiva il più delle volte col sollecitare, per così dire « di forza », una idealizzazione moralizzatrice e conservatrice (40).

Alla sublimazione freudiana Jung oppone, secondo i termini della lettera citata ad Hermann Hesse, « la vera *sublimatio* ».

Perché questo termine latino? Per quali vie esso viene alla penna di Jung per dar nome ad un fenomeno psichico essenziale che, nella sua prospettiva, va compreso del tutto diversamente da come Freud l'ha inteso?

La lettera di Jung è in data 18 settembre 1934. Da qualche anno già — più o meno dal 1926-27 — Jung lavorava alla riscoperta del significato psicologico dell'Alchimia. Per dirla più precisamente e per sottolineare unicamente un punto centrale tra tutti, Jung aveva ritrovato nel linguaggio particolarissimo dell'Alchimia un'originale formulazione del convincimento stesso al quale l'esperienza personale e il lavoro

(39) S. Freud, « Introduzione al narcisismo » (1914), in *Opere 1912-1914, op. cit.*, pp. 464-465.

(40) In questa critica junghiana del concetto freudiano di sublimazione e del suo sfociare nell'iperadattamento sociale sono già presenti, a mio avviso, le obiezioni che qualche decennio più tardi sono state formulate all'interno dello stesso freudismo dalla contestazione ideologico-politica di cui Herbert Marcuse è stato il più celebre rappresentante.

clinico l'avevano condotto, spingendolo ad abbandonare il concetto freudiano di libido e, su un piano più generale, il terreno della filosofia positivista:

(41) J.D. Mylius, *Philosophie reformata* (1622), p. 150, citato da C. G. Jung in « Il simbolo della trasformazione nella messa » (1941/54), in *Psicologia e religione. Opere*, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 195-283, e particolarmente pp. 274-5 e n. 29.

(42) Si vedano le pagine 193-196 del presente scritto-

il convincimento cioè che, per riprendere la forte immagine dell'alchimista J.D. Mylius ch'egli cita (41), « *Spiritus in ventre occultus est* », « lo Spirito è nascosto nel ventre ».

Come già scrivevo più su (42), infatti, l'esperienza personale ed il lavoro clinico lo avevano convinto che solo l'ammissione di una dimensione spirituale della psiche permette di comprendere certe essenziali attività umane, dal pensiero riflessivo all'arte alla religione; una dimensione che non va intesa affatto come soltanto positiva, né eterea, ma come diversa *qualitativamente*; e che il linguaggio alchimistico chiama in tante altre poetiche forme, « acqua celeste » o « divina » o « ignea », o anche « sangue spirituale », o « fuoco segreto » e così via; una dimensione che sale e agisce dall'inconscio e che, a livello individuale, talvolta irrompe spontaneamente, talvolta invece viene resa particolarmente afferrabile da una trasformazione che è come un risveglio, peraltro il più delle volte difficile, perché le urgenze della vita non ne facilitano la percezione. Per questa ragione precisamente, cioè appunto per il riconoscimento, da parte degli alchimisti, della dimensione inferiore, spirituale della psiche, Jung ricorre alla loro esperienza ed al loro linguaggio allorché nella citata lettera a Hesse vuoi dare la sua propria definizione della sublimazione. Seguendo dunque da vicino le poche dense righe nelle quali Jung riassume l'essenziale del concetto alchimistico della sublimazione, possiamo fondatamente sperare di individuarne con la precisione augurabile il suo proprio concetto.

Gli Alchimisti consideravano la *sublimatio* un punto essenziale della *longissima via* che *l'opus* costituisce. E questo nel senso che è soltanto al termine del lavoro paziente e fervido compiuto dall'Adepto servendosi del fuoco e con l'aiuto efficace della *gratia* — la grazia divina invocata nell'Oratorio — che la *sublimatio* si compie e che l'Oro può coagularsi

abbandonando le scorie della nera *materia prima*, l'Oro, la « Pietra che non è pietra », in partenza soltanto una possibilità implicita la cui concretizzazione non era in alcun modo certa per quanto ardentemente desiderata. Il che vuoi dire in definitiva che la *sublimatio* è in certo modo una *extractio*, e cioè la trasformazione dello *Spiritus extrahendus* in *Spiritus extractus* (43), cioè la produzione di una quintessenza già potenzialmente presente ma che, per concretizzarsi e farsi visibile, esige di essere liberata dai *mali odores et vapores*, dal *foetor sepulcrorum* — dagli odori e vapori nuovi e dal fetore sepolcrale — che gravano sull'anima dell'Adepto (44);

(43) C.G. Jung, *Il simbolo della trasformazione nella messa*, op. cit., p. 224, n. 29.

di essere liberati cioè dalle scorie che l'anneriscono e la nascondono.

(44) C.G. Jung, «La psicologia della traslazione» (1946), in *Pratica della psicoterapia*, op. cit., p. 215, n. 13.

Ecco, assai succintamente espressa nelle forti e significanti immagini dell'Alchimia, la trasformazione radicale del concetto di sublimazione, che traduce l'abbandono da parte di Jung della prospettiva positivista, e freudiana, nella concezione della psiche, e il riconoscimento della realtà di una inferiore ed irriducibile dimensione spirituale. È mio compito ora ritradurre le formulazioni di questa trasformazione dal linguaggio dell'esperienza alchimistica in quello dell'esperienza clinica, che ha spinto Jung a riconoscerle come una sorta di presentimento storico della sua concezione della vita psichica. Ciò ci permetterà di constatare a che punto queste ricerche junghiane, che possono a prima vista sembrare soltanto dotte, e lontane dall'esercizio dell'attività psicoanalitica, costituiscano al contrario delle indicazioni essenziali quanto ai criteri di base e alle regole concrete del suo metodo analitico.

Gli Alchimisti consideravano la loro attività come un lavoro esigente e talvolta pericoloso, che imponeva non soltanto una partecipazione fatta di attenzione, d'apertura, di disponibilità nei confronti dei fenomeni che si venivano producendo dinanzi ai loro occhi, ma molto di più, un accompagnamento fervido di quei fenomeni: l'ardore nella preghiera si associava all'ardore del « fuoco » indispensabile all'ottenimento del risultato sperato con infinita pazienza. E questi

sono, a mio giudizio, fattori essenziali dell'atteggiamento junghiano nella pratica analitica, in quanto all'indispensabile disponibilità del paziente alla sua propria *crucifixio* — e cioè al sacrificio delle sue « scorie », i *mali odores et vapores* di cui parlavo or ora, siano essi eccessi pulsionali o altre forme di violenza dell'ombra, o anche soltanto le inevitabili inerzie o le difficoltà del trasferire nel concreto i germi di evoluzione — deve corrispondere la *compassio medici*, la calda compassione del terapeuta, altrettanto indispensabile alla guarigione quanto preghiera e fuoco lo sono alla pratica dell'Alchimia: perché se alla preghiera è paragonabile l'atteggiamento del terapeuta che affida ad un potere più grande di quello del suo lo la riuscita della « cura » da lui tentata, così riconoscendo l'attività spontanea di una tendenza innata alla guarigione e così proteggendosi dall'orgoglio di attribuirsi tutto il merito, la sua compassione è come il fuoco, in quanto essa fornisce appunto quel *più* energetico, quella disponibilità a « spendersi » che è del tutto indispensabile affinché si trovino mobilitate nel paziente le sue capacità di presa di coscienza e quindi di guarigione. Nei termini della pratica clinica, ecco una prima indicazione di quel che separa, e anzi oppone, la sublimazione junghiana e la freudiana. Per Jung la sublimazione non si realizza affatto *da sola*, una volta liberato il cammino dagli ostacoli accumulati dai traumatismi dell'infanzia, come suppone Freud. Agli occhi di Jung, come ho detto e ripetuto, una tale ipotesi è soltanto soddisfazione di desiderio, e troppo spesso essa conduce il paziente ad aggrapparsi (ben inteso contro l'attesa e l'augurio di Freud) ad una idealizzazione forzosa e volontaria, fondata essa stessa su di una nuova rimozione; e conduce d'altra parte il terapeuta a credere che il suo compito sia eminentemente quello di lasciar fluire liberamente i materiali del paziente, accogliendoli con silenzio benevolo e attenzione fluttuante, la presa di coscienza e la sublimazione facendosi allora spontaneamente, per conseguenza naturale. Al contrario, la sublimazione, che per Jung è

*opus* di riduzione progressiva dei disordini pulsionali innati o indotti dagli avvenimenti della storia individuale o collettiva, richieda in primo luogo un apporto di « fuoco », e cioè una partecipazione intensa, dunque un dispendio di energia che nel paziente agisce nel senso della realizzazione di un migliore equilibrio fino ad allora soltanto implicito, potenziale, che deve essere estratto dal fondo dell'anima, Deo *concedente* (cioè se tale è il volere del Fato), tramite la presa di coscienza, e costituisce di fatto la « guarigione » in quanto si manifesta concretamente tramite un comportamento più ordinato e più aperto allo spontaneo — e tuttavia sorvegliato — emergere dell'inconscio.

Attraverso un simile radicale mutamento di prospettiva quanto al significato della sublimazione nella prassi analitica, attraverso un simile mutamento nel suo modo stesso di vivere il rapporto con il paziente Jung conferma il suo modo di concepire lo Spirito come una dimensione in sé della realtà; una dimensione alla quale la psiche umana accede, ma che può essere resa cosciente e dunque in definitiva resa fattore di equilibrio individuale soltanto tramite un *opus contra naturam* (talvolta spontaneo, talvolta legato ad un cosciente desiderio di evoluzione); un lavoro di guarigione che appare *contra naturam* nella misura in cui inevitabilmente essa contraria il comportamento *falsamente naturale* della nevrosi, costituito in realtà dalle innumerevoli piccole o grandi deformazioni proprie, fatalmente, ad ogni psiche; sicché direi che ogni guarigione richiede, più o meno, che si accetti di pagare il prezzo forte.

E proprio questo « prezzo forte » la sublimazione freudiana non sembra richiedere; o allora soltanto sotto la pressione di un potere *esterno* all'individuo, e che lo minaccia e lo terrorizza (45). Qui mi sembrano trovarsi da un lato la ragione dell'insistenza di Jung a rifiutare, come abbiamo visto, quel ch'egli considera l'ottimismo ingiustificato di Freud nel considerare la sublimazione come un fenomeno naturale; e d'altro lato la ragione della sua insistenza nel fare appello, nella pratica analitica, alla partecipazione emo-

(45) Si vedano le pagine 191-192 del presente scritto.

zionale insieme del paziente e del terapeuta, ognuno nel suo ruolo, all'opera di guarigione. E questa, in definitiva, non può verificarsi se una certa ispirazione non risponde, attraverso i sogni o altre forme del linguaggio simbolico, ai tentativi spesso penosi compiuti dalla pulsione di sublimazione, naturale cardine del processo che Jung ha chiamato d'individuazione, per estrarre una qualche particella di coscienza ben ordinata da una psiche senza equilibrio, e occupata per natura, prima di tutto, da aggressività e sessualità, due pulsioni pochissimo disposte a cedere una sia pur piccola parte della loro carica libidinale alla funzione di totalità.

Il complesso degli studi sull'Alchimia perseguiti da Jung per trent'anni, dal 1926-27 fino, più o meno, alla vigilia della morte (46), conferma perfettamente la definizione della sublimazione che ho messa al centro delle riflessioni che precedono, traendola dalla lettera a Hermann Hesse del 18 settembre 1934;

(46) Ricordo che il *Mysterium coniunctionis*, ultimo grande studio junghiano sull'Alchimia, è stato pubblicato nel 1955-56.

definizione secondo la quale la sublimazione è una " trasformazione alchemica, per la quale sono necessari il fuoco e la nera *materia prima* » (47). Sarebbe a mio avviso inutile in quanto ripetitivo continuare a presentare citazioni estratte dall'enorme *corpus* di studi alchemici, in quanto, a mio giudizio, il senso stesso di tali studi è appunto e innanzi tutto quello di affermare e confermare, attraverso l'esame di un fenomeno storico preciso, l'abbandono da parte di Jung della filosofia positivista cara a Freud, con la sua incongruità fondamentale dinanzi alla complessità della realtà e alla sua dimensione spirituale; incongruità che non è possibile eliminare — e spero di averlo ben dimostrato — soltanto grazie alla magia del termine « sublimazione ».

(47) Si vedano le pagine 162-163 del presente scritto.

M'importa invece maggiormente insistere ancora una volta, nel terminare, sul fatto che un tale abbandono della prospettiva positivista attraverso l'ammissione di un livello diverso, spirituale, della realtà, costituisce un apporto essenziale di Jung alla ricerca psicosomatica, che è costretta a prenderlo in conto; un mutamento radicale, rispetto a Freud, nel modo di

considerare i cosiddetti fenomeni « culturali » più elevati, e un mutamento altrettanto radicale nel modo di accostarsi alla sofferenza psichica e dunque di definire il metodo terapeutico che permetta, in pratica, d'alleviarla, aiutando appunto la sua epurazione e la sua sublimazione.

Beninteso, per quel che concerne le conseguenze concrete di un simile mutamento di prospettiva e dunque certe specificità della psicoterapia analitica junghiana, non intendo in alcun modo mettere in discussione la libertà, per ogni terapeuta, di mirare a suo proprio modo al fine comune della guarigione, o quanto meno, se nient'altro è possibile, al fine di un'accettazione più cosciente, da parte del paziente, di una patologia eventualmente irriducibile. Mi auguro tuttavia di essere riuscito a rendere evidente, attraverso la presentazione della critica di Jung al concetto freudiano di sublimazione, che se nella pratica analitica si desidera restare coerenti con le tesi fondamentali di Jung, non si devono allora mai dimenticare almeno i due punti cui desidero brevemente accennare qui, in guisa di conclusione:

*In primo luogo* è indispensabile fare grande attenzione a che la *riduzione*, frutto legittimo delle scoperte freudiane, non si degradi a *riduttivismo*, nel senso di una maniera piuttosto schematica e rigida di guardarsi da tutto quel che ha le apparenze del « religioso » o dello « spirituale »; il che accade a Freud, sotto la spinta della sua filosofia positivistica, ma resta del tutto estraneo a Jung. È questo un punto veramente difficile da vivere, specifico al metodo analitico junghiano, che *non può* cedere alla tentazione semplificatrice e semplicistica di vedere in tutto quel che ha apparenza « religiosa » o « spirituale » « nient'altro che » una sublimazione abusiva (48). L'analista junghiano sa naturalmente che parlare di « religioso » o di « spirituale » può essere abusivo; ma sa anche che non lo è di necessità. Posizione scomoda la sua, e tuttavia inevitabile. Su questo punto gli sono richiesti un'apertura, un'attenzione ed un « fiuto » particolarissimi.

(48) *Nichts anderes als*, secondo l'espressione di Freud, tante volte contestata da Jung.



*In secondo luogo* non va mai dimenticato, in concreto, che nel corso di ogni analisi maturano istanti, sia pure fuggevoli, in cui anche le pulsioni più materiali o carnali si trovano illuminate dalla luce di una possibile, diversa comprensione; di una comprensione spirituale, cioè di un altro livello, che permette di leggerne il significato inconscio, il linguaggio simbolico. Il che vuoi dire che all'analista non deve mai mancare il « fuoco » di cui parlavano gli alchimisti, quel « fuoco » fatto di partecipazione emotiva e di vigilanza, indispensabile per poter provocare e captare l'apparizione eventuale dei segni indicanti che una « sublimazione », nel senso alchimistico e junghiano di *estrazione del significato, della quintessenza latente*, si sta al momento stesso producendo. Jung ha espresso la grande difficoltà di mantenersi in questa posizione di vigilanza e recettività, libere tuttavia da ogni eccesso d'implicazione, difficoltà specifica al suo metodo analitico, ricordando e facendo sue le parole dell'alchimista Hoghelande (49): « *Ars totum requirit hominem* », l'arte nostra esige tutto il nostro essere. In latino ciò è detto benissimo, in italiano un po' meno bene; non ho comunque nulla da aggiungere a questa maniera di riassumere la nostra condizione. Posso dunque concludere. Nelle pagine che precedono ho cercato di mettere in luce quel che mi sembra essenziale in merito ai problemi teorici e pratici sollevati dalla trasformazione del concetto di sublimazione di Freud a Jung. I testi dei due Maestri hanno mostrato che questo è il punto chiave, il punto in cui la divergenza tra le loro prospettive si rivela ineliminabile, perché incolmabile è il fossato che separa, fondamentalmente, la visione del mondo propria all'uno e all'altro. È perciò evidente ch'è una vera necessità, per ogni uomo di coscienza, sapere con chiarezza qual è la sua posizione in rapporto a questa divergenza di fondo — il positivismo da un lato, l'ammissione di una dimensione spirituale dall'altro — messa in luce dall'inconciliabilità dei punti di vista freudiano e junghiano relativi al concetto di sublimazione. Queste pagine intendono mettere in

(49) Si veda il « *De Alchimiae difficultatibus* », dal *Theatrum chemicum*, vol. 1, p. 139, citato da C. G. Jung: « *Medicina e psicoterapia* » (1945), p. 98 e « *Psicologia della traslazione* » (1946), p. 209, in *Pratica della psicoterapia*, op. cit.

risalto tale necessità; e vogliono inoltre suggerire ch'essa si impone con forza particolarmente drammatica a chiunque pretenda svolgere un'attività analitica, in quanto il modo di concepire e di praticare l'analisi ne dipende, come ho mostrato, per una parte grandissima.